61e ANNEE (7e SÉRIE) N° 7 15 FEVRIER 1951

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

ENCORE LE SORT DES ENFANTS « MORTS SANS BAPTÊME »

La question semble aujourd'hui avoir dépassé l'horizon des spéculations théologiques pour entrer dans le domaine des attitudes pratiques. Voici, en effet, la suggestion que l'on nous communique :

Pourquoi ne pas attendre quinze jours ou trois semaines pour faire baptiser notre enfant ? Notre désir de le voir baptisé ne s'affaiblit pas pour cela. S'il y a danger de mort, nous pouvons administrer le baptême nous-mêmes. Et, si l'enfant meurt sans baptême, nous savons bien qu'il n'ira pas en enfer. Bien plus, *rien ne nous assure qu'il ne sera pas sauvé*. L'enfant, à cet âge, forme un tout avec ses parents qui décident pour lui du baptême. Ne se trouve-t-on pas, dans le cas qui nous occupe, devant une forme applicable à l'enfant, du baptême de désir ? Il n'y aurait aucun inconvénient, dans cette hypothèse, et sous toutes les réserves de l'entière bonne foi et du désir réel des parents, de reculer le baptême dans la stricte limite nécessaire, pour l'organisation, non pas de la fête profane, mais de la fête chrétienne.

Et cette suggestion s'appuie expressément sur un article paru dans la *Nouvelle Revue théologique* (juin 1949) : « *Réflexions sur la solidarité des hommes avec le Christ* » (p. 588-605).

Les bons chrétiens préfèrent accorder à leurs enfants le bienfait du baptême aussitôt que possible après leur naissance. C'est d'ailleurs l'intention de l'Eglise, explicitement exprimée dans le Code : « Les enfants seront baptisés *aussitôt que possible* ; les curés et les prédicateurs entretiendront fréquemment les fidèles de cette grave obligation » (Can. 770). L'expression « aussitôt que possible » est empruntée au rituel de Paul V. Mais le droit particulier s'est efforcé de l'interpréter en fixant un certain nombre de jours. C'est donc aux Statuts diocésains qu'il faut se référer pour juger du délai autorisé. Les théologiens sont d'ailleurs assez larges sur ce point et, dans la mesure où le motif est raisonnable et quand l'enfant est bien portant, accordent facilement un délai qui répondrait au désir exprimé dans la suggestion ci-dessus rapportée. Voici, en effet, l'opinion de Tanquerey-Bord à ce sujet :

Certum est in praxi attendendas esse leges *particulares* iniuscujusque diœcesis. — Quænam vero dilatio *peccatum mortale constituat*, nec facile determinari potest. Hinc plures habentur æque maxime discrepantes theologorum sententiæ, quas refert S. Alphonsus. Baptismum differre, per decem vel undecim dies, sine gravi ratione, esset peccatum mortale, juxta S. Ligorium, n° 118 ; juxta alios tamen, dilatio unius vel alterius mensis requiritur ad peccatum mortale : quæ opinio probabilis est. (*Syn. theol. dogm.*, III, n. 527).

Qu'on nous permette donc de considérer le désir de retarder à deux ou trois semaines le baptême du nouveau-né comme un accessoire dans la question présente. On pourrait même supposer qu'il n'a été exprimé que pour faire rebondir la question du salut éternel des enfants morts sans baptême.

I

Dès la publication de l'article de la *Nouvelle Revue théologique*, nous avions formé le projet d'en entretenir nos lecteurs, tant pour continuer la série des mises au point qu'appellent les rebondissements du problème, que pour affirmer notre accord sur le principe fondamental invoqué par l'auteur, tout en faisant les réserves les plus expresses au sujet des conclusions qu'il pense pouvoir en tirer.

Mais, avant tout, il faut relever une assertion bien risquée :

Il faut remarquer, nous dit-on, que la notion des limbes n'est jusqu'ici qu'*une opinion de théologiens*. L'Eglise n'a jamais présenté l'existence des limbes comme une vérité de foi, pas même comme une conclusion théologique. Ce qui est de foi, à cause de l'affirmation du Christ à Nicodème et de toute la tradition de l'Eglise, c'est la simple affirmation qu'une personne humaine décédant avec le *seul* péché originel aura la privation éternelle du bonheur de Dieu. De plus, le pape Innocent III, confirmé par S. Thomas, enseigne que le tourment de la peine éternelle du feu ne peut atteindre qu'une créature spirituelle coupable de péchés mortels. Il faudrait donc, en définitive, pour que l'existence des limbes constituât une conclusion théologique certaine, qu'il soit certain *absolument* qu'il existe des personnes humaines décédant avec le seul péché originel. Cette certitude absolue ne peut exister qu'à la condition de pouvoir rejeter d'une façon définitive, et en s'appuyant sur l'autorité de l'Église, toute hypothèse contraire à cette affirmation. La certitude simplement rationnelle, qu'il existe des personnes humaines décédant avec le seul péché originel, parce que la nécessité du baptême s'impose et qu'il est actuellement impossible de concevoir une suppléance pour les petits enfants qui meurent sans baptême, n'est pas, à elle seule, une certitude suffisante pour que l'existence des limbes devienne une conclusion théologique (p. 591-92).

Retenons tout d'abord l'affirmation massive : la notion des limbes n'est qu'une *opinion* de théologiens. — Nous avons assez souvent rappelé la *doctrine de l'Eglise* à ce sujet, pour qu'un catholique ne puisse, en sécurité de conscience, appeler « opinion théologique » l'existence des limbes. Cette doctrine résulte de la condamnation, par Pie VI, de la prop. 26 du synode janséniste de Pistoie : le pape déclare :

fausse, téméraire, injurieuse aux écoles catholiques la proposition selon laquelle doit être rejetée comme une

fable pélagienne l'endroit des enfers, appelé vulgairement *limbes des enfants*, dans lequel les âmes de ceux qui meurent avec le seul péché originel sont punies de la peine du dam sans la peine du feu, comme si écarter de ces âmes la peine du feu, c'était remettre en honneur la fable pélagienne d'après laquelle il y aurait un lieu et un état intermédiaire exempts de faute et de peine entre le royaume des cieux et la damnation éternelle (Denz.-Bann., n. 1526).

Dans son substantiel article (*D.T.C.*, IX, 760-72), Mgr Gaudel tire de cette condamnation la conclusion suivante : « L'existence des limbes des enfants... n'est point une doctrine pélagienne, mais une *croyance orthodoxe* » (col. 767). Et, un peu plus loin, rappelant la distinction d'Innocent III entre la peine due au péché mortel actuel et la peine due au péché originel, le même auteur conclut : « Innocent III a posé le principe doctrinal solide d'où découle logiquement la *croyance catholique* à l'existence des limbes » (col. 768).

Si l'existence des limbes était une « simple opinion théologique », Pie VI n'aurait pas prononcé une condamnation si nette de la proposition « téméraire » du pseudo-concile de Pistoie. C'est à l'enseignement commun des écoles catholiques que fait injure ladite proposition. Et c'est à cet enseignement que nous avons jadis, dans l'*Ami*, demandé quel degré de certitude nous *devions* accorder à la doctrine des limbes (*Ami*, 1935, p. 662). Déjà, à ce moment, nous avons rappelé la doctrine de Melchior Cano sur l'autorité des théologiens (voir aussi récemment l'article : *Qu'est-ce qu'un théologien*, 1950, p. 713). Après avoir indiqué les trois hypothèses envisagées (voir p. 714, 2e col.), notre conclusion était ainsi formulée :

Il parait clair que l'enseignement commun des théologiens relativement à l'existence des limbes doit être, à tout le moins, rangé dans la seconde catégorie : il exprime une pensée commune en matière importante. Donc, il est téméraire de s'en écarter... L'enseignement commun des théologiens en matière importante ne saurait être conçu comme l'expression d'une simple opinion qu'on peut rejeter *tuta conscientia*. Pour qu'on puisse abandonner ou rectifier un tel enseignement, il faut que le Magistère de l'Eglise y apporte quelque correctif ou quelque précision. De correctif ou de précision de ce genre, nous avons un exemple dans la question du feu du purgatoire ; il était enseigné unanimement par les théologiens scolastiques ; mais le concile de Florence est venu opportunément rappeler que l'opinion contraire des Orientaux ne pouvait être incriminée (1935, p. 662).

Or, dans le cas présent, c'est bien plutôt le contraire qui s'est produit. Sans revenir sur la condamnation de la proposition 26 du synode de Pistoie, condamnation qui implique positivement la doctrine des limbes comme doctrine reçue dans les écoles catholiques, il est bon de noter que le concile du Vatican avait fait préparer, par ses théologiens, un schéma de déclaration dogmatique sur la peine due au seul péché originel : « Tous ceux qui meurent avec le péché mortel actuel sont exclus du royaume de Dieu et souffriront éternellement les tourments de la géhenne, d'où la rédemption est bannie ; et même ceux qui meurent avec le seul péché originel seront privés de la vue bienheureuse de Dieu » (Coll. *Lacensis*, VII, 565). C'était consacrer, non l'existence des Limbes comme doctrine catholique, mais le principe dogmatique d'où découle cette existence. Et, par là, il apparaît nettement qu'en affirmant que « la Révélation n'a pas fait la moindre allusion à l'état appelé limbes », on manque à tout le moins des nuances nécessaires. Déjà, en 1935, on nous avait demandé de quel dogme pouvait dériver la croyance aux limbes, et notre réponse fut simple : « La croyance aux limbes a, dans la Tradition, un solide fondement doctrinal *dans le dogme de la justice divine*, s'exerçant à l'égard des créatures raisonnables par la distribution des récompenses et des châtiments. Et ce dogme fondamental est contenu, non seulement dans la Tradition, mais encore dans l'Ecriture. Et il est à la base d'autres croyances catholiques, telles la croyance au purgatoire, à l'expiation des péchés, lesquelles, dans la suite des temps, sont devenues articles de foi » (p. 661). A l'état appelé limbes, l'Ecriture fait autant allusion qu'elle fait allusion à l'Assomption de Marie : allusion lointaine sans doute, mais qui suffirait pour qu'on y trouve un indice d'une révélation virtuelle.

De cette croyance, cependant, on ne peut être assuré, prétend-on encore, tant qu'on n'aura pas « une certitude absolue qu'il existe des personnes humaines décédant avec le seul péché originel ». Or « cette certitude absolue ne peut exister qu'à la condition de pouvoir rejeter d'une façon définitive et en s'appuyant sur l'autorité de l'Eglise toute hypothèse contraire à cette affirmation ». — Plaisant raisonnement ! Avez-vous la certitude absolue que des personnes meurent en état de péché mortel actuel ? Et ce manque de « certitude absolue » n'empêche pas l'enfer d'exister. On a fait et on fait encore aujourd'hui les hypothèses les plus extravagantes pour fermer la porte de l'enfer au plus grand nombre des humains : le Magistère continue cependant à enseigner le dogme et à nous mettre en garde contre l'espoir d'un universalisme dangereux pour la morale et contraire à la vérité. Toute proportion gardée, il en est de même pour la croyance aux limbes, qui demeure, non certes dogme ou même — nous en convenons facilement — conclusion théologique, mais *doctrine communément enseignée et s'imposant à notre adhésion sous peine de faute de témérité*. De plus, contre cet enseignement commun, quelle valeur peut avoir l'hypothèse d'une suppléance possible au baptême d'eau pour les petits enfants qui meurent sans le sacrement ? On dit, d'une part, qu'il est actuellement impossible de la concevoir et, d'autre part, qu'il faut néanmoins en tenir compte pour nier la certitude des limbes. Il semble bien que, dans ce raisonnement, on joue sur le mot « hypothèse ». Il y a hypothèse et hypothèse. Dans une longue étude (à laquelle la rédaction de la *Nouvelle Revue théologique* ne manque pas de renvoyer le lecteur dans le débat présent), nous avions rappelé qu'il ne faut envisager ici que les moyens *normaux* de salut, prévus par Dieu dans l'ordre *actuel* de sa Providence. En dehors de cet ordre, toutes les hypothèses, sans doute, restent permises, car Dieu est souverain maître de ses bienfaits et de ses miséricordes. Mais comment établir un raisonnement valable sur une hypothèse invérifiable, que rien *dans l'ordre actuel* ne peut appuyer et que l'Ecriture et la Tradition semblent exclure ?

S'il existait, dans l'ordre actuel de la Providence, un autre moyen normal prévu par Dieu pour ouvrir les

portes du ciel aux petites âmes privées du baptême, il ne serait plus vrai d'affirmer que « personne ne peut entrer dans le royaume de Dieu s'il ne renaît de l'eau ». Supposez deux moyens prévus et institués par Dieu pour régénérer les âmes ; supposez tant que vous le voudrez que ces deux moyens soient d'importance très inégale, le second n'ayant de valeur qu'à défaut du premier : peu importe : Jésus-Christ ne pourrait plus dire en toute vérité : « Si quelqu'un ne renaît de l'eau, il ne pourra entrer dans le royaume des cieux ». Or cette affirmation existe. Elle est, dans la bouche du Maître, d'une vérité absolue. Donc, dans l'ordre actuel, étant donnée la loi providentielle, Dieu n'infirmera pas la nécessité du sacrement de baptême pour les petits enfants. Cette conclusion, qu'une rigoureuse logique nous impose, est l'enseignement même de toute la tradition ecclésiastique, enseignement consacré par les conciles et les Pères de l'Eglise (*Ami*, 1948, p. 42, citant *Ami*, 1925, p. 233).

II

Mais l'hypothèse d'une suppléance au baptême des petits enfants ne saurait-elle entrer dans le domaine des possibilités, des vraisemblances, des probabilités *de l'ordre présent* de la Providence ? L'auteur de l'article de la *Nouvelle Revue théologique* entend bien ne rien affirmer. Il nous en avertit expressément : ses « réflexions » veulent être simplement des « questions posées » ou des « suggestions » en vue d'aider à la recherche de la solution d'un problème... depuis si longtemps controversé » (p. 589). Néanmoins, la Rédaction de la Revue nous en avertit expressément, l'auteur « pense que l'Eglise laisse encore ouvertes, sur le sort des enfants morts sans baptême, certaines solutions d'espérance de salut ». C'est donc bien, en réalité, sous des formules inspirées par une prudence opportune, une thèse que l'on veut suggérer et... défendre.

Thèse dont voici les arguments.

Solidarité du Christ, dans le mystère de la Rédemption, avec tous les hommes, *y compris les enfants morts sans baptême*. Solidarité du Christ avec tous les hommes sans exception, affirmée à maintes reprises par S. Paul, et qui fait de Jésus-Christ le médiateur universel. Solidarité qui s'affirme, pour les hommes, non seulement pendant leur vie terrestre, mais *après leur mort :*

Cela est évident pour tous ceux qui sont au ciel ou en enfer. Les justes, dont les corps ressusciteront glorieux, seront en pleine possession de la vie et du bonheur de Dieu grâce au Christ... Les corps des damnés devront aussi ressusciter afin de participer au châtiment comme ils ont participé à la faute ; ils constitueront définitivement la cité de ceux qui ont refusé leur solidarité avec le Christ... Cette solidarité, après la mort, paraît aussi se manifester chez les êtres humains qui *seraient* aux limbes...

Et l'auteur d'appuyer cette dernière affirmation sur le fait de la résurrection des corps.

Si le péché originel a entraîné par solidarité en Adam la perte de tous les dons préternaturels sans exception, comment les petits enfants qui conservent ce même péché peuvent-ils bénéficier, après la mort, de la résurrection et de l'incorruptibilité de leurs corps ? Puisque la solidarité en Adam les en a privés, il faut qu'une autre solidarité les leur redonne, et il paraît alors impossible d'écarter la solidarité avec le Christ, vainqueur de la mort.

Cette solidarité de *tous* les hommes dans la *résurrection* avec le Christ est affirmée en maints passages de S. Paul, notamment dans la première épître aux Corinthiens (xv, 20) : « Et maintenant le Christ est ressuscité des morts, premier-né de ceux qui sont morts. Car la mort étant venue par un homme, *il faut que la résurrection des morts vienne par un homme également*. Comme tous meurent en Adam, *tous doivent reprendre vie dans le Christ.* »

Si l'on est obligé d'admettre la solidarité du Christ avec tous les corps ressuscités, peut-on refuser cette solidarité à l'âme qui n'est séparée du corps que dans la mort, mais qui, par la vie, après la résurrection, lui sera à nouveau substantiellement unie ?...

...Dans cette nouvelle perspective qu'ouvre la loi de solidarité, il apparaît difficile de maintenir l'affirmation qu'il puisse exister un seul être humain décédant avec le péché originel... (p. 594-95).

Argument séduisant au premier abord, mais qui, en réalité, repose sur une fausse interprétation de la pensée de S. Paul.

Entendons ici le P. Allo (*Première aux Corinthiens*, p. 406), sur les ℣℣. 21-22 : « Car, après que par un homme (est venue la mort), par un homme aussi (viendra) la résurrection des morts. Ainsi, en effet, qu'en Adam tous meurent, de même aussi c'est dans le Christ que tous seront vivifiés. »

Le verset 22 ne fait qu'expliquer le ℣. 21, ou plutôt le répéter sous une autre forme. C'est toujours l'assertion d'un fait voulu par Dieu, non une preuve de la nécessité d'une résurrection générale. « Tous seront vivifiés » dans le Christ. Comme tout le contexte montre bien qu'il ne s'agit que de la vie glorifiée, on ne peut entendre le pronom « tous » que de tous ceux qui auront été en union avec le Christ, de la totalité des élus... Paul croyait bien à la résurrection corporelle des infidèles et des réprouvés (voir VI, 2 ; XI, 22 ; *Rom.*, II, 50 s.) tout comme S. Jean qui a parlé (*Jean*, V, 29) de la « résurrection pour le jugement », εἰς ἀνάστασιν κρίσεως ; mais, dans tout ce chapitre, où il voulait uniquement réconforter les croyants, il ne l'a pas envisagée.

Même note dans le commentaire du P. Spicq (Bible Pirot-Clamer) :

Dans ces textes, S. Paul n'envisage que la résurrection des justes. Au ℣. 20, le génitif ἀπαρχή τῶν κεκοιμημένων (prémices de ceux qui dorment) suggère qu'il y a entre le Christ et les siens un lien non seulement temporel, mais causal. De même que, dans les prémices, toute la moisson est offerte à Dieu, de même ceux qui ont reçu l'esprit du Christ ressusciteront ; ils en ont la promesse et le gage certains. Au ℣. 21, Adam est présenté comme le chef de l'humanité destinée à la mort, alors que le Christ est le chef de la nouvelle humanité destinée à la vie. Si bien qu'au ℣. 22 : « Comme *tous* meurent en Adam, *tous* vivront dans le Christ », les deux πάντες ont un sens universel, mais le premier s'entend d'une universalité absolue, le second n'a qu'une universalité relative exigée par le ἐν χριστῷ du ℣. 22 (p. 282).

Et le P. Prat (*Théol. de S. Paul*, T. I, p. 160-61) abonde dans le même sens :

Pour contracter la dette de mort, dans le corps et dans l'âme, il suffit d'appartenir à la lignée d'Adam et d'être un avec lui par le fait de la génération naturelle ; pour recevoir la créance de vie, dans l'âme et dans le corps, il suffit d'être incorporé au second Adam et de ne faire qu'un avec lui par le fait de la régénération surnaturelle. Tous ceux qui sont morts en Adam, par suite de la commune nature reçue par lui, seront vivifiés dans le Christ, à condition de communier à sa grâce. On voit combien cette argumentation serait défectueuse si Paul parlait de la résurrection générale des morts ; restreinte aux justes, elle est inébranlable ; elle a ses racines dans la théorie du corps mystique si chère à l'Apôtre.

La solidarité des hommes dans la résurrection avec le Christ est donc affirmée par S. Paul d'une

solidarité concernant les régénérés, vivant de la vie surnaturelle. Il n'est pas question des personnes mortes avec le péché originel et il est moins question encore de l'impossibilité de mourir avec le péché originel en raison de cette solidarité. Si cette impossibilité répondait à la réalité, on se demanderait pourquoi Innocent III, Benoît XII et les théologiens du concile du Vatican ont parlé de la peine *due au péché originel*.

Mais comment expliquer la résurrection des corps des enfants morts sans baptême ? Et nous pourrions même donner à cette question toute l'extension qu'elle comporte : comment expliquer la résurrection des corps des damnés ? Faut-il en éliminer toute pensée de solidarité avec la résurrection du Christ ? Nous ne le pensons pas ; et c'est pourquoi, tout en restant d'accord avec le principe de la solidarité de tous sans exception, nous nous bornons ici à éliminer les conclusions exagérées qu'on en voudrait déduire.

Relation *causale*, disions-nous plus haut avec le P. Spicq. Jésus-Christ est, à un double titre, cause de la résurrection de *tous* les hommes, justes et pécheurs, fidèles et infidèles. Si nous nous référons à S. Thomas (*Suppl.*, q. 76, a 1, c. et ad 4), la *cause principale* de la résurrection est le Christ, considéré dans sa divinité qui lui est commune avec le Père et l'Esprit-Saint, ou mieux cette cause est la Trinité elle-même.

Mais le Christ, comme homme, étant notre Médiateur vis-à-vis de Dieu, il a été convenable qu'il effaçât notre mort par la sienne et que, par sa résurrection, il nous fît jouir d'une résurrection éternelle. Ainsi sa propre résurrection est à la fois *cause instrumentale efficiente* et *cause exemplaire* de la résurrection des hommes. L'effet de la résurrection du Christ sur la nôtre ne se produira d'ailleurs qu'au moment déterminé par la Providence divine. — La résurrection du Christ est cause exemplaire de la résurrection de tous les hommes sans exception, tous devant ressusciter pour une vie *immortelle* ; mais la résurrection *glorieuse* des élus sera un point particulier de ressemblance plus parfaite (D.T.C., art. *Résurrection*, XIII, 2553-54).

On le voit : il y a résurrection et résurrection, ressemblance et ressemblance, effet et effet. Au point de vue métaphysique, une haute convenance existe en faveur de la résurrection des corps, car l'union de l'âme et du corps est conforme à la nature ; ce n'est qu'accidentellement et pour ainsi dire contrairement aux exigences naturelles que l'âme peut vivre séparée de son corps. Sans doute, leur réunion ne peut se réaliser sans l'intervention de la toute-puissance divine ; mais, en un sens néanmoins, elle peut être dite naturelle. Autre chose cependant est la résurrection « naturelle » ; autre chose la glorification du corps. Aussi, dans l'ad 4m, S. Thomas distingue la résurrection des corps des damnés, qui n'aura lieu que pour leur châtiment intégral, et la résurrection des élus qui sera leur glorification. Dans les deux cas, la solidarité avec le Christ est manifeste : assimilation dans la vie surnaturelle pour les élus, dépendance dans la justice et l'expiation pour les réprouvés.

En ce qui concerne les corps des habitants des limbes, la solidarité avec le Christ est réalisée sur un plan naturel. L'enseignement commun des théologiens, tout au moins après S. Thomas, accorde aux habitants des limbes, non un *état* de bonheur naturel, mais les *actes* de ce bonheur. Or le désir naturel de l'âme est de retrouver son corps : la possession du corps ressuscité complètera donc le bonheur réalisable aux limbes. Et cette possession aura pour cause efficiente principale la Trinité, pour cause efficiente instrumentale l'humanité glorieuse du Christ, pour cause exemplaire — dans l'ordre naturel du corps repris en des conditions d'immortalité et d'incorruptibilité, mais non de gloire — la résurrection même du Sauveur, en tant qu'elle est victoire sur la mort.

III

L'auteur de l'article que nous étudions a fort bien vu la difficulté de sa position. La solidarité du Christ avec ceux qui doivent y trouver une source de vie surnaturelle et de gloire suppose chez ceux-là même un acte de libre participation à la vie du Christ. De cet acte, les petits enfants sont normalement incapables. S'ils n'ont pas reçu le baptême, devra-t-on pour autant les exclure irrémédiablement de toute possibilité de lien avec Jésus-Christ ?

Sans s'arrêter à l'hypothèse (très séduisante, nous dit-on) d'une conscience éveillée par Dieu au moment même de la mort et devenant ainsi, chez l'enfant, capable d'un acte d'option salutaire, notre attention est attirée sur deux aspects particuliers de la solidarité du Christ avec les enfants morts sans baptême.

C'est d'abord le baptême de martyre des enfants. Il est certain que les saints Innocents ont été sanctifiés par leur mort, infligée par Hérode en haine du Christ.

A la lumière de cette notion du baptême de martyre, *la mort physique, conséquence du péché originel, n'apparaît plus comme un empêchement irrémédiable en lui-même à l'établissement de la solidarité avec le Christ*, quand il y a impossibilité normale de bonne ou mauvaise volonté de la part d'un sujet encore irresponsable (p. 598-99).

L'argument ne semble pas bien convaincant. Dans le cas du baptême de sang, en effet, non seulement la mort violente, subie pour la cause du Christ, n'apporte aucun obstacle à la loi de solidarité avec le Christ, mais *elle crée cette solidarité*. C'est en raison de la configuration à la passion du Christ que la loi de solidarité joue en faveur de l'enfant martyr, et ce, d'une façon plus excellente que dans le baptême d'eau (cf. S. Thomas, IIIa, q. 66, c et ad 3). Mais le baptême de sang est un cas exceptionnel, ne rentrant dans aucune des voies normales de la Providence puisque, du côté du persécuteur, le martyre infligé à la victime est un crime condamné par la loi divine, et, par conséquent peu susceptible de fournir une argumentation valable en faveur d'une intervention efficace de l'Eglise pour la justification extrasacramentelle des enfants morts sans baptême.

Car c'est là que finalement nous conduit l'article de la *Nouvelle Revue théologique*.

Même si l'on ne voit pas clairement la possibilité d'un acte *personnel* de baptême « in voto », ...la recherche de l'aspect *social* reste toujours possible... Si la mort survient avant que l'enfant n'arrive à l'âge adulte, n'y a-t-il point possibilité d'une autre suppléance par la seule entremise de l'Eglise qui, par solidarité, s'est toujours reconnu la charge du genre humain tout entier,

ainsi que la mission de révéler aux hommes et de réaliser leur unité native brisée par le péché ?... L'Eglise... a toujours fait *le maximum de tout ce qui était en son pouvoir en vue de faciliter le salut des hommes*. Ainsi l'Eglise a toujours fait preuve, dans la réception des sacrements, du désir d'accorder au maximum les dispenses en son pouvoir, quand l'obstacle à la réception du sacrement vient *du fait de l'imminence de la mort*, conséquence du péché originel, et non de la mauvaise volonté du sujet refusant le sacrement.

A la mort d'un enfant non baptisé ne doit-elle pas aussi suppléer *au maximum* possible à l'impuissance de celui que la mort empêche de parvenir normalement à l'âge adulte ?... Si l'on admet qu'au baptême des enfants, la foi de l'Eglise supplée à leur impuissance de poser l'acte de foi, ne peut-on aussi admettre que le « votum baptismi » de l'Eglise pourrait, à la mort de l'enfant sans baptême, suppléer à l'impossibilité où est l'enfant de concevoir lui-même ce votum ? (p. 602).

Pensée généreuse et dictée par un sentiment de charité que nous ne saurions trop louer, mais dont l'auteur a lui-même souligné la faiblesse théologique et l'incertitude quant aux effets réels de sanctification qu'elle impliquerait. A deux reprises, en effet, on nous a affirmé la volonté de l'Eglise de faire le maximum de ce qui est *en son pouvoir* pour sauver les âmes. Nous n'en demandons pas plus pour montrer la fragilité de l'hypothèse entrevue d'un « votum baptismi » émis par l'Eglise pour le salut des morts sans baptême. Ce « votum baptismi » comporte-t-il en effet « *un pouvoir* » de l'Eglise ? Toute la question est là. Par ailleurs, nous nous sommes récemment (1948, p. 37-43) et fort longuement expliqué sur le rôle de la foi de l'Eglise ou des parents dans le baptême des enfants encore incapables de faire un acte de foi, pour qu'il soit utile d'y revenir.

* *

Si l'on s'est efforcé de montrer la fragilité des arguments invoqués en faveur d'une suppléance *normale* au baptême d'eau pour le salut des petits enfants morts sans baptême, ce n'est point dans l'intention — nous l'avons déjà dit et redit cent fois — de nier la possibilité de voies exceptionnelles connues et voulues de Dieu seul. Nous disons simplement qu'il est imprudent de jeter dans le grand public, des considérations qui doivent demeurer l'apanage de la sphère restreinte du monde des théologiens de profession. Jetées dans le grand public, ces considérations risquent fort de diminuer dans l'esprit des fidèles la foi en la nécessité du baptême et l'obéissance aux prescriptions du Code. La suggestion rapportée au début de cet article en est la preuve.

La conclusion de la *Nouvelle Revue théologique* pourrait, à quelques mots près, être la nôtre : « Il est possible que ce mystère des destinées ultimes de l'enfant non baptisé doive toujours rester le secret de Dieu. La révélation divine qui, très clairement, nous a indiqué les voies normales du salut, rigoureusement obligatoires (nous dirions : nécessaires) pour quiconque les entrevoit, semble avoir voulu laisser dans l'ombre les voies secrètes par lesquelles s'exerce la miséricorde de Dieu envers tant d'âmes qui paraissent rester au dehors de l'économie salvatrice. La Providence divine a toujours tenu à écarter toutes les assurances présomptueuses, sources de négligence et d'indifférence ; mais elle paraît vouloir laisser la porte ouverte aux « espérances », aux « confiances » filiales, là où seules les circonstances ont été plus fortes que la volonté humaine » (p. 604). Nous serions ici un peu moins affirmatifs, quant au sujet présent, sur lequel, tout en réservant les possibilités et les secrets de la bonté divine, il convient plutôt d'avouer notre ignorance.

Enfin, nous tenons à souligner et à louer une confession finale : s'il est permis d'entrevoir et d'indiquer les moyens par lesquels Dieu exercerait sa suprême charité envers ses créatures, c'est à la condition expresse de garder conscience que « les déductions théologiques, même celles qui nous semblent les plus claires, restent sans valeur ferme, aussi longtemps que l'Eglise n'a pas reconnu et déclaré leur connexion certaine avec la révélation » (p. 604).

A. MICHEL.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Le christianisme avant le christianisme ?

A plusieurs reprises l'*Ami* (1949, p. 49-52 ; 1950, p 19-21) a signalé à ses lecteurs l'importance des « manuscrits de la Mer Morte », découverts dans l'été de 1947. Le travail d'édition et de datation de ces documents se poursuit. Des hypothèses de travail s'esquissent. La contribution de M. Dupont-Sommer [1] est plus ambitieuse : il développe à partir des manuscrits tout un système, susceptible de renouveler l'image qu'on se fait des origines chrétiennes. Son opuscule, qui annonce des travaux complémentaires est écrit pour le grand public avec une grande clarté et aussi un enthousiasme qui ne peut pas ne pas frapper. C'est l'*Eurêka* à la suite d'une découverte bouleversante...

* *

I. — Il aurait existé, vers 50 av. J.-C., une secte juive animée d'un très fort sentiment eschatologique, la secte de la Nouvelle - Alliance. La grotte aux manuscrits a recélé la bibliothèque de ces sectaires. Ce sont les mêmes gens qu'on entend dans le fameux « document sadoqite », émané de la communauté dite de la Nouvelle - Alliance de Damas (trouvé en 1910 dans une synagogue du Caire ; traduction Lagrange en *Revue biblique* 1912, p 213-240, 321-360) : l'identité des deux mouvements est maintenant un fait acquis (R. de Vaux, *Rev. bibl.* 1950, p. 426). Les sectaires se nommaient « le Parti de Dieu », les « pauvres », les « élus » et vivaient du souvenir d'un « Maître de justice » (*Moréh hassédéq*), dont ils taisaient le nom à la manière des sectateurs de Pythagore, mais à qui ils donnaient les titres suivants : « Unique », « Maître unique », « Fondateur unique », « Fondateur de justice », « Législateur », « Oint » c.-à-d. « Messie ». Dupont-Sommer voit en ces sectaires des Esséniens ; le « Maître de justice » serait un réformateur de l'essénisme :

[1] DUPONT-SOMMER. — *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte.* Paris, Maisonneuve, 1950.

à son instigation, les Esséniens, qui avaient d'abord soutenu la dynastie asmonéenne, seraient passés à l'opposition et il aurait introduit dans la secte quelque chose de l'esprit et de l'organisation des communautés néo-pythagoriciennes.

Ce « Maître de justice » se situe dans l'histoire. Une exégèse attentive du *Commentaire d'Habaquq* — écrit allégorisant qui accommode le texte inspiré aux préoccupations des sectaires et où l'on peut glaner des allusions ténues aux événements de l'époque — permet à D.-S. de placer la mort du personnage vers avril-mai 63 av. J.-C. : il aurait été exécuté par Aristobule II (p. 47). M. Goossens, professeur à l'Université de Bruxelles, pense au printemps 65, au moment des luttes compliquées qui mirent aux prises les deux frères Aristobule II et Hyrcan II ; il identifie la victime avec un certain Onias signalé par l'historien Josèphe [2] et qui mourut lapidé par les troupes d'Hyran II pour avoir voulu rester neutre dans la lutte intestine.

La prise de Jérusalem par Pompée (63 av. J.-C.) fut interprétée par ses fidèles comme un jugement historique de Dieu, exercé par le « Maître de Justice » désormais glorifié. Mais surtout on attendit le retour du Personnage, censé devoir coïncider avec le jugement sur les nations et sur l'Israël infidèle : « c'est par le moyen de son Elu que Dieu rendra le jugement » dit le Commentaire d'Habaquq (p. 54) et les fidèles seront sauvés « par leur foi dans le Maître de Justice » (p. 56).

La secte de la Nouvelle-Alliance, persécutée par les Asmonéens, se serait enfuie à Damas vers 65-63 av. J.-C. ; elle revint probablement en Palestine dès le règne d'Hérode (37 av. J.-C.), laissant à Damas une filiale ; elle s'organisa aux alentours de la Mer Morte et se sera enfuie de nouveau pendant la guerre juive de 66-70 ap. J.-C.

* *

II. — En acceptant les dates avancées par D.-S. pour les manuscrits de la Mer Morte — ce qui ne peut être qu'un *dato non concesso* dans l'état présent des recherches — voici les remarques qui peuvent être faites sur son livre.

1. Les éléments positifs qu'il prétend apporter ne manquent pas de portée, même... apologétique. La préhistoire du christianisme se trouverait mieux éclairée dans sa liaison avec le judaïsme marginal. Le titre de « pauvres », dont la secte se glorifiait, ne sera-t-il pas repris par l'Eglise-mère ? La tentation de rattacher à des influences héllénistiques la christologie paulinienne serait coupée à la racine. Surtout le motif du Messie souffrant est réintégré au judaïsme et D.-S. se trouve faire chorus avec des auteurs comme Bentzen, J. Jérémias, H. Riesenfeld et Stamm pour une remise en valeur de ce courant de pensée, qui était nié par les critiques d'hier, à la remorque de Dalman. Il propose même d'examiner d'un œil nouveau maints passages de l'Ancien Testament où l'on parle d'un juste souffrant :

« Partout où il est plus ou moins explicitement question d'un Oint ou d'un Prophète enlevé par une mort violente, comment ne pas se demander si le personnage visé n'est pas précisément notre Maître de Justice ? Je signale seulement, en une trop sèche énumération : Daniel IX, Zacharie XII, 10-14, Psaume XXII, et surtout dans le « Deutéro-Isaïe » les passages appelés « chants du serviteur de Yahvé » (Isaïe XLII, 1-4 ; XLIX, 1-6 ; L, 4-9 : LII, 13 - LIII, 12), (p. 117).

On croit rêver et je ne pense pas qu'il se trouve beaucoup d'exégètes pour adhérer à une affirmation qui n'hésite pas à bouleverser les jalons chronologiques les mieux établis de l'Ancien Testament.

2. Ce trait, où s'affirme un esprit « systématique », nous introduit à l'essentiel de la critique à formuler. De quoi s'agit-il ? Du vieux rêve des historiens comparatistes : trouver avant le christianisme l'essentiel du christianisme, souligner « un ensemble presque hallucinant » (p. 122) de similitudes, où le christianisme apparaît emprunteur.

Nous admettons tous — c'est là notre foi — que Jésus a été préparé par l'Ancien Testament ; et même que l'Eglise est née dans un certain « climat » où elle a puisé des pensées et « représentations » : notre maître Jacquier n'hésitait pas à reconnaître des influences de ce genre par rapport aux Pharisiens [3] sans méconnaître pour autant la « nouveauté » de l'Evangile devant cette secte strictement légaliste. Or l'essénisme n'est-il pas « un pharisaïsme au superlatif » (Lagrange) à quoi s'ajoute « un caractère assez ésotérique et savant qui paraît manquer au christianisme primitif » [4].

La tentation du comparatiste est de partir du système chrétien et de projeter cette synthèse sur des faits qui y gagnent une cohérence étonnante. Ce fut l'aventure, naguère, de Loisy qui créa, à l'image du christianisme, un système de religion-à-mystères [5] dont on est bien revenu.

La question ici est précisément de savoir si les textes de la Mer Morte contiennent la représentation d'un Messie incarné, supplicié et rédempteur.

[2] Voici le texte de Josèphe sur la mort d'Onias (*Antiquités juives*, l. XIV, 22-24, édit. Reinach) : « Un certain Onias, homme juste et pieux, qui, jadis, au moment d'une sécheresse, avait prié Dieu d'y mettre fin, et dont les prières exaucées avaient amené la pluie, s'était caché en voyant que la rébellion continuait toujours aussi violente ; amené au camp des Juifs, on l'invita, de la même façon qu'il avait autrefois par ses prières fait cesser la sécheresse, à prononcer des imprécations contre Aristobule et ses partisans. Comme il s'y refusait et comme son refus lui attirait les violences de la foule, se dressant au milieu des Juifs, il s'écria : « O Dieu, roi de tout l'Univers, puisque ceux qui m'entourent sont ton peuple et que ceux qui sont assiégés sont tes prêtres, je te demande de ne pas écouter ce que demande ton peuple contre tes prêtres, et de ne pas exaucer les prières de tes prêtres contre ton peuple. » Quand il eut prié de la sorte les plus méchants des Juifs qui étaient autour de lui le lapidèrent. »

[3] « Il faut reconnaître qu'à un certain degré les Pharisiens ont préparé les voies à l'extension du christianisme : leur propagande à travers le monde païen prépara celle des missionnires chrétiens. Les Pharisiens prêchèrent l'espérance messianique, distinguèrent l'Eglise de l'Etat, enseignèrent une religion indépendante du Temple, développèrent les idées de l'immortalité de l'âme, de la résurrection, du jugement à venir » (Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris, Gabalda, 1926, p. 767).

[4] M. Simon, *Les manuscrits de la Mer Morte*, dans *Revue historique* 1950, p. 223. — Cet article est consacré à la thèse de D.-S. Celle-ci a été aussi appréciée par Bonsirven, s. j., dans les *Etudes* (janvier 1951, p. 213-218) sous le titre « *Révolution dans l'histoire des origines chrétiennes ?* » — Sur l'essénisme on trouvera les textes-sources dans Lagrange, *Le Judaïsme avant J.-C.* Paris, Gabalda, 1931, p. 307-330.

[5] A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 2e éd., 1930.

On nous dit : « sans doute [le Maître de Justice] était-il un être divin qui « s'incarna » pour vivre et mourir comme un homme » (p. 46). La base de cette affirmation se trouve dans le commentaire mutilé de Hab., II, 7 : « ...en le frappant des sentences iniques ; tandis qu'ils exécutent les horreurs de maux atroces sur lui, et des actes de vengeance sur *son corps de chair* » [6]. Mais cette dernière expression est usuelle et s'applique à toute personne humaine (Col., II, 11), pour désigner sa partie périssable. Le texte ne parle même pas explicitement d'une mise à mort. Et si le « Maître de Justice » fut persécuté, il y a loin de cette persécution qu'ont connue plus ou moins tous les prophètes, à l'idée de rédemption, c.-à-d. *l'offrande volontaire de ses souffrances pour le salut des hommes :* les textes sont absolument muets sur une telle conception. Il n'est pas jusqu'à la parousie du « Maître de Justice » qui ne soit discutable : d'après l'Ecrit de Damas le Messie et lui sont deux personnages distincts : « depuis le jour où a été enlevé (cf. Eccl., VIII, 7 ; XL, 28 ; Num. XX, 26) le Maître unique, jusqu'à l'avènement du Messie d'Aaron et d'Israël » (trad. Lagrange, *Rev. Bibl.* 1912, p. 227).

Les excellents travaux de D.-S., son habituelle acribie et l'admirable clarté de ses exposés [7] lui assurent une grande audience dans le public savant ou simplement cultivé. Il n'en est que plus dommage qu'il se soit lancé dans une systématisation dont les risques n'équilibrent pas les apports positifs.

A. Gelin.

Q. — Dans la 1re épître aux Corinthiens, nous lisons (XV, 44) : *seminatur corpus animale, surget corpus spiritale.* — En quel sens faut-il entendre le mot *spiritale* appliqué au corps ressuscité ? N'y a-t-il pas là contradiction dans les termes ? Les corps, bien que glorieux, ne cesseront jamais, que je sache, d'être matière et, philosophiquement parlant, on ne peut concevoir une matière spirituelle ou spiritualisée.

R. — Laissons de côté l'expression « matière spirituelle » dont tant d'auteurs des premiers siècles, tant de théologiens du Moyen Age ont usé. Il y aurait ici, en effet, toute une étude à faire sur cette expression qui, dans l'histoire de la doctrine des anges et de l'âme, a connu une fortune considérable, aujourd'hui bien oubliée.

Restons-en à l'interprétation du texte de S. Paul. Et tout d'abord nous interrogerons S. Thomas.

1. *Interprétation de S. Thomas.* — Il est clair qu'il y aurait contradiction à interpréter le texte de l'Apôtre comme si la matière devenait esprit. S. Thomas est très net sur ce point.

« Certains hérétiques, dit-il, ont attribué aux corps glorieux la subtilité dans le sens où elle convient aux purs esprits et ont prétendu qu'à la résurrection le corps deviendrait esprit, selon le mot de S. Paul entendu littéralement. — C'est impossible. D'abord, parce que le corps ne peut devenir esprit, puisqu'il n'y a pas de matière commune à l'un et à l'autre ; ensuite, parce que, s'il en était ainsi, l'homme, naturellement composé d'une âme et d'un corps, ne ressusciterait pas ; enfin, parce que si c'eût été la pensée de S. Paul, il aurait aussi bien pu dire que le corps ressusciterait âme, ce qui est évidemment faux. (*Suppl.* q. 83, a. 1).

Après avoir éliminé certaines interprétations suggérées par la physique du Moyen Age, l'Angélique Docteur conclut :

« La seule et véritable explication, c'est que cette perfection corporelle, que nous appelons la subtilité, résultera du domaine de l'âme glorfiée sur le corps dont elle est la forme, domaine tel que le corps glorieux pourra être dit spirituel, c'est-à-dire *entièrement soumis à l'esprit...* » (Id. ibid.).

Cette « spiritualité » pourra peut-être permettre au corps glorieux de ne pas occuper un lieu ; mais « elle ne lui permettra pas d'y coexister avec un autre corps », puisqu'elle « ne lui enlève pas ses dimensions ni, par conséquent, la nécessité d'avoir son lieu distinct de celui de tout autre corps (a. 2). Toutefois, *par miracle,* deux corps peuvent occuper le même lieu (a. 3) ; mais « il semble plus raisonnable que (ce miracle) ne se réalise pas pour deux corps glorieux ; d'abord, parce que l'ordre normal exige leur distinction ; ensuite, parce que l'un ne fera jamais obstacle à l'autre » (a. 4). Enfin,

« le corps glorieux est naturellement doué des qualités propres à impressionner le toucher ; mais, parfaitement soumis à l'âme, il peut, au gré de celle-ci, agir ou ne pas agir en ce sens. Il possède encore, et naturellement, la faculté de résister au corps qui voudrait le traverser et donc ne pas occuper le même lieu ; comme aussi, *par un miracle de la puissance divine dont l'âme dispose à son gré,* il peut n'offrir aucune résistance et donc occuper le même lieu. Il est donc à la fois palpable par nature et impalpable par miracle : « Le Seigneur, dit S. Grégoire (*Moral.*, XIV, 26) se fit toucher par ses disciples lorsqu'il fut au milieu d'eux, les portes étant fermées, afin de leur montrer qu'après sa résurrection son corps était le même par la nature, mais autre par la gloire » (a. 6).

La même doctrine se retrouve substantiellement dans le *Commentaire sur la Première aux Corinthiens,* c. XV, lect. 6.

2. *Une controverse entre théologiens.* — Toute une école entend corriger sur un point — nous l'avons souligné dans les textes cités — la doctrine de S. Thomas. Sans doute, tous admettent avec l'Angélique Docteur, que le corps glorieux, ressuscité « spirituel » n'est pas un esprit, au sens obvie du mot, mais qu'il est dit spirituel parce que parfaitement soumis au domaine de l'âme ; que celle-ci, à la résurrection, n'exercera plus son influence sur le corps dans les fonctions de la vie végétative, celles-ci disparaissant et justifiant par là-même la parole de S. Paul, *seminatur corpus* ANIMALE, *surget corpus* SPIRITALE. Mais voici où s'affirme la divergence : la subtilité, effet immédiat de la « spiritualisation » du corps, confère-t-elle *normalement* au corps glorieux le pouvoir de pénétrer les autres corps ? S. Thomas le nie et ne concède ce pouvoir au corps glorieux que grâce à un miracle. Beaucoup de théologiens plus récents admettent que c'est là une propriété connaturelle au corps glorieux. Leur sentiment est rapporté par Gonet, *Clypeus,* tract. *De ultimo fine hominis,* disp. V a. 2, § 2, n. 30).

Deux arguments principaux sont invoqués. Tout d'abord l'étymologie du mot « subtil ». Subtil =

[6] Traduction de Brownlee, reprise par Bonsirven, *art. cit.*, p. 217.

[7] Le prochain « Bulletin » parlera de son opuscule sur les Araméens.

pénétrable, pénétrant : une intelligence, une vue subtile pénètrent jusqu'à l'intime de leur objet. Ensuite le corps glorieux du Christ, modèle de ce que sera le nôtre après la résurrection, a traversé, grâce à sa subtilité, les parois du tombeau et pénétré malgré les portes closes dans le cénacle. S. Ambroise, dans son Commentaire *In Lucam*, ch. 24, semble bien abonder en ce sens : « Jésus, dit-il, parut au milieu de ses disciples, portes closes, traversant les murs en raison non d'une nature incorporelle, mais de la qualité de sa chair ressuscitée. Et nous, de même, ressusciterons en un corps semblable au corps du Christ : semé animal, notre corps ressuscitera spirituel ». Gonet rapporte encore un texte analogue de S. Laurent Justinien.

Toutefois le théologien dominicain maintient fermement la position de S. Thomas. L'argument tiré de Jésus traversant les parois du tombeau et les murs du cénacle ne l'impressionne pas : il y répond avec S. Thomas lui-même :

« Ce phénomène ne fut pas dû à la subtilité du corps du Christ ressuscité, mais à la puissance divine, de même que, dans sa nativité, ce même corps sortit sans violence du sein virginal de Marie » (*Suppl.* q. 83, a. 2, ad 1).

Même réponse dans le Commentaire sur l'épître aux Corinthiens :

« Comme le corps du Christ a eu ce privilège non en raison d'une propriété de son corps ressuscité, mais par la vertu de Dieu qui lui était unie, ainsi en sera-t-il des corps des saints, par la vertu de la divinité résidant en eux. C'est de cette façon que le corps de S. Pierre guérissait les malades au simple contact de son ombre, et non par une propriété naturelle ».

L'autorité de S. Ambroise et les similaires peuvent s'expliquer en ce sens que le corps du Christ et les corps glorieux des saints ressuscités possèdent, en raison de leur subtilité, un droit moral à obtenir de la puissance divine la pénétration des autres corps, lorsqu'ils le désirent.

Parmi les tenants de l'opinion que réfute Gonet, il faut citer Lessius, *De summo bono*, l. III, c. 3, n 19 et c. 7 ; Billuart, Tract. *De ultimo fine*, dissert. II, a. 5, § 1, et, chez les contemporains, Lennerz, *De novissimis*, n. 314 (qui qualifie cette opinion de « plus commune ») ; Piolanti, *De novissimis*, p. 110 (qui indique les deux opinions avec une égale complaisance).

3. *La position de Scheeben.* — Faisons une place à part à Scheeben, en raison du développement qu'il a accordé à la seconde opinion et des motifs invoqués en sa faveur.

Pour le théologien allemand, « la glorification du corps apparaît en premier lieu comme une *purification* par la vertu divine et comme une *spiritualisation*, c'est-à-dire une assimilation à l'esprit immatériel » (*Les mystères du christianisme*, tr. fr. Kerkvoorde, p. 675). Sans doute, le corps doit garder résistance et présence dans l'espace, sans quoi il ne serait plus corps ; mais ce qui doit disparaître,

c'est sa *dépendance de l'espace*, le fait que naturellement parlant, le corps peut être exclu par d'autres corps de l'espace qu'ils occupent, qu'il n'est pas suffisamment fin et subtil pour pouvoir, comme l'esprit qui n'occupe pas d'espace, exister avec d'autres corps en un même endroit. Si, à côté de la faculté de résister à d'autres corps, on lui donne celle de ne pas être gêné par leur résistance, de les pénétrer malgré cette résistance, alors il acquiert, à côté de sa perfection naturelle, celle du mode d'existence de l'esprit, il reçoit la finesse de l'esprit sans perdre son essence propre. C'est dans ce sens que les Pères parlent de la subtilité en vertu de laquelle le corps ressuscité pénétrait sans difficulté à travers les portes closes, pour se laisser toucher ensuite ; plusieurs d'entre eux désignent explicitement cette propriété comme une conséquence de son état transfiguré et glorieux (p. 676).

Scheeben n'ignore pas les arguments de S. Thomas ; il les trouve « profonds, mais peut-être pas tout à fait concluants » : si la puissance divine peut miraculeusement faire en sorte qu'un corps pénètre un autre et soit momentanément élevé au-dessus de la résistance d'autres corps, « ne peut-elle pas, par un miracle *continu* de sa toute-puissance, communiquer cette qualité au corps comme une propriété *permanente*, pour qu'il en jouisse à son gré ? » (p. 677).

Cette remarque rapproche singulièrement les deux opinions. Qu'on se rappelle la réponse de Gonet faisant appel à un « droit moral » du corps glorieux, et nous serons bien près de Scheeben, tout en restant fidèles à S. Thomas. D'ailleurs Scheeben s'appuie lui-même sur le Docteur Angélique :

S. Thomas, dit-il, a prononcé une parole très profonde quand il a dit que la glorification du corps... n'était au fond qu'*une entière soumission du corps à l'âme* (*Suppl.* q. 83, a. 1). La matérialité du corps humain est précisément vaincue *quand l'esprit habitant en lui le pénètre et le domine complètement avec une puissance surnaturelle.*

Naturellement parlant l'esprit domine le corps comme principe de vie et de mouvement ; mais cette domination n'est pas illimitée : c'est précisément dans la matérialité du corps qu'elle trouve des limites qui gênent, non seulement l'influence illimitée de l'esprit sur le corps, mais encore la propre liberté de l'esprit... Seule la force de l'Esprit de Dieu peut rendre parfaite la domination de l'âme sur le corps. Elevée par cette force à un degré supérieur de spiritualité, plongée pour ainsi dire dans une ardeur divine, l'âme peut prendre possession du corps, le pénétrer, le dominer d'une manière infiniment plus puissante qu'elle ne le pouvait par sa nature ; elle peut absorber tout ce qui, dans le corps, pouvait lui être étranger, contrariant, gênant. *Cette pénétration complète du corps par l'âme spirituelle est concrètement, dans l'homme, la cause de la spiritualisation du corps, elle seule explique entièrement cette spiritualisation* (p. 679).

Si l'âme domine ainsi le corps d'une manière si puissante que les limites de la matérialité soient rompues, on ne voit pas pourquoi le corps ne pourrait exister là où l'âme elle-même peut exister. S. Thomas n'est pas allé jusqu'à cette conséquence ; il affirme simplement un certain affinement du corps, supprimant « l'essence lourde et obtuse » que la matérialité du corps oppose à l'entière domination de l'esprit. D'après Scheeben, ce n'est là qu'un premier effet de la spiritualisation. Sur ce premier effet, il est pleinement d'accord avec S. Thomas ; mais il estime que la logique doit entraîner l'autre conséquence :

Dans notre hypothèse la suppression de l'obstacle et la faculté de se laisser pénétrer est l'effet de l'âme elle-même qui, *par une vertu divine*, pénètre le corps. La première conséquence de cet effet est évidemment la subtilité par rapport à l'âme ; en second lieu vient la subtilité par rapport à l'espace, en vertu de laquelle le corps, avec l'âme qui le domine, *peut exister partout où l'âme elle-même peut exister* (p. 680).

L'incise — que nous avons soulignée — « par la vertu divine » est bien le trait d'union qui peut rapprocher Scheeben, Gonet et S. Thomas.

4. *Les exégètes.* — Avant de terminer cet exposé, il est indispensable d'interroger quelques exégètes.

Le *P. Prat* est sobre dans son exégèse de I Cor. xv, 42-44 :

Il ne faut pas abuser de la comparaison du germe pour soutenir un changement substantiel qui équivaudrait à la production d'un autre individu. L'Apôtre ne décide point si la graine et la plante ont ou n'ont pas le même principe vital... ; son rapprochement ne porte que sur la continuation de la vie à travers la mort, et il sait que la force qui transfigurera et transformera notre corps jusqu'à le rendre conforme au corps glorifié de Jésus-Christ est toujours la même, nonobstant la diversité de ses effets et de ses manifestations : c'est le Πνεῦμα divin.

Si profond qu'il soit, le renouvellement de notre être ne va pas jusqu'à la création d'une personnalité nouvelle. Le « corps » est semé dans la corruption, il ressuscite dans l'incorruption ; il est semé dans l'ignominie, il ressuscite dans la gloire ; il est semé dans la faiblesse, il ressuscite dans la force ; il est semé corps psychique, il ressuscite corps spirituel »... « Spirituel », non pas aérien ou éthéré, d'après le sens étymologique d'esprit, ni même semblable aux esprits célestes dans sa manière d'être et d'agir, quelque séduisante que puisse paraître cette explication, mais dominé par l'Esprit de Dieu qui l'informe dans sa vie surnaturelle, comme l'âme le meut et le pénètre dans sa vie sensible. Le corps spirituel est un corps semblable au corps glorifié de Jésus. En vertu de la génération naturelle, nous tenons du premier Adam un corps terrestre (χοϊκόν), un corps psychique (ψυχικόν), qui appesantit l'âme et l'entrave dans ses opérations ; en vertu de la descendance surnaturelle nous recevrons du second Adam un corps céleste (ἐπουράνιον), un corps spirituel (πνευματικὸν), pareil au sien. Les propriétés du corps de Jésus-Christ — impassibilité, clarté, liberté entière d'action et de mouvement — seront aussi les nôtres. Voilà tout ce que la Révélation nous enseigne. (*La théologie de S. Paul.* T. I, 7e éd., p. 165-66.

Dans son Commentaire sur la *Première Epître aux Corinthiens*, le P. *Allo* s'attache à la signification du « corps psychique » et du « corps pneumatique » :

Le même sujet restera, mais sera transformé... Le corps « psychique » était constitué pour être mû simplement par une âme (*psychè*), le corps « pneumatique » sera perfectionné de façon à être un organe parfait de l'esprit (*pneuma*), qui le pénétrera et le glorifiera ; il aura changé de qualité, ne sera plus alourdi par « la chair et le sang » (cf. ỷ. 50). Mais il aura toujours l'âme, la *psychè* qui en fait un corps vivant ; car le *pneuma* transformateur ne l'aura pas expulsée... Comme un corps « psychique » n'est pas un corps « fait d'âme », mais animé et mû par une âme, ainsi un corps « pneumatique » n'est pas un corps « fait d'esprit », mais pénétré et mû par l' « esprit », et cet esprit n'est que la partie la plus haute de l'âme (*psychè*), transformée dans ses qualités et ses opérations par la présence de l'Esprit-Saint (p. 424-25).

Le P. *Viard* (*Ire épître aux Corinthiens*, Bible Pirot-Clamer) s'inspire des mêmes idées pour affirmer qu'à la résurrection

chacun retrouvera bien son propre corps (cf. les 4 τοῦτο de I Cor. xv, 53), mais transformé, dégagé des servitudes de la chair, et donc parfaitement souple sous la motion de l'esprit, partie de l'âme du juste où habite dès maintenant le πνεῦμα Θεοῦ à titre de prémices (Rom. VIII, 11, 23), mais sous un mode nouveau et plus parfait chez le bienheureux. Celui-ci reçoit de l'Esprit divin une vigueur, une δύναμις qui le pénètre profondément, non seulement dans son esprit et dans son âme, mais jusque dans son corps. Cette propriété fonde toutes les autres... (p. 289).

Et l'auteur d'énumérer et d'expliquer, à la suite de S. Thomas, les quatre propriétés : impassibilité, clarté, agilité, subtilité. Cette dernière, se rapportant spécialement au corps « spirituel », montre que le corps, identique à celui que nous aurons possédé ici-bas (et le P. Viard explique cette identité par l'identité formelle) sera pénétré et perfectionné par l'esprit, la partie la plus haute de l'âme. Mais n'oublions pas — l'auteur l'a dit quelques lignes plus haut — cette perfection par l'esprit ne peut être réalisée que parce que la partie la plus haute de l'âme sera elle-même transformée et revigorée par « l'Esprit de Dieu ».

Cette remarque se retrouve dans l'excellent commentaire du P. *Huby* (« Verbum salutis », *Ire aux Cor.*, p. 387-88) : L'auteur rappelle comment S. Paul donne la raison de la victoire du corps ressuscité sur les infirmités du corps charnel :

On est *semé corps psychique* (*psychicon*) animé et mû par la *psychè*, principe de vie naturelle ; on *ressuscite corps spirituel* (*pneumaticon*) vivifié par le *pneuma*, l'esprit de l'homme (*nous*) totalement pénétré de l'Esprit de Dieu. Dans les élus, l'esprit, parce qu'il se possède pleinement en possédant pleinement Dieu, possède aussi son corps.

* *

On le voit, il n'est pas question, ni chez les théologiens, ni chez les exégètes, de transformer le corps en esprit, ou de parler d'un corps, à la fois matière et esprit. Il s'agit d'un corps transformé par une glorification venue en son âme, en la partie supérieure de son âme, et cela par la vertu surnaturelle de l'Esprit de Dieu s'emparant de tout l'être humain pour lui communiquer pleinement la vie de la gloire. Aucune conclusion ne pourrait mieux convenir à cette interprétation de I Cor. xv, 44, que cette page de M. Mouroux, citée par le P. Huby lui-même :

« L'âme glorifiée pénètre son corps avec une telle force qu'elle l'arrache à ses conditions charnelles et le fait participer aux siennes. C'est elle qui donne l'être au corps ; elle le fait avec une telle plénitude que cet être même est spirituel, c'est-à-dire que le corps devient pour l'âme *un instrument* pur d'expression, d'action et de communion. Dès lors, plus de résistance, plus d'opacité, plus de passibilité. A plus forte raison, plus d'animalité. Les activités animales — nutrition et génération — qui impliquent à la fois l'imperfection du corps et celle de l'humanité, sont *sublimées*, ou *absorbées*, par l'incorruptibilité propre à l'esprit glorifié ; et, en ce sens, *les élus seront comme des anges de Dieu* dans le ciel (Mt. XXII, 30). Mais ils restent des hommes ; et le corps, bien loin d'être un esprit, est plus corps que jamais, parce qu'il est pleinement maîtrisé, pleinement assumé, pleinement conforme à son type éternel : le corps glorieux du Christ. Dès lors, nous nous expliquons les formules de S. Paul. Le corps est spirituel, c'est-à-dire *incorruptible*, comme l'esprit qui le fait vivre ; *glorieux*, comme l'esprit tout envahi de lumière divine ; *puissant*, comme l'esprit participant à la triomphale liberté créatrice » (*Sens chrétien de l'homme*, p. 102). A. M.

Q. — Quelle explication donner de la presque inexistence du baptême des enfants, durant au moins les cinq premiers siècles de l'Eglise ? Quel était le sort de ces enfants morts sans baptême sous les yeux de toute l'Eglise ? Et comment expliquer que la communion était donnée aux enfants qui en très grande majorité n'étaient pas baptisés ?

Les manuels d'histoire n'en disent qu'un mot laconique, se gardant bien de soulever les mille difficultés que comporte le sujet. Mais S. Jérôme est là : dans son homélie (sur S. Matthieu, l. IV, *in fine*) du vendredi de la semaine de Pâques au bréviaire, il dit expressément : « Non potest fieri ut corpus baptismi recipiat sacramentum, nisi ante anima fidei suscipiat veritatem ». Ainsi donc, S. Jérôme et l'Eglise romaine de son temps regardaient le baptême des enfants comme impossible, alors que la même Eglise le considère aujourd'hui non seulement comme possible, mais encore nécessaire au salut éternel, même pour les petits enfants...

R. — Il nous semble, *salva reverentia*, que notre correspondant a compliqué à plaisir la difficulté, si tant est que difficulté réelle il y ait.

« Presque inexistence » du baptême d'enfants durant cinq siècles ! Voilà qui est singulièrement exagéré. Harnack, qui soutenait qu'à l'origine de l'Eglise le baptême n'était pas conféré aux enfants, reconnaissait cependant qu'au temps de Tertullien (début du IIIe siècle) c'était une pratique déjà répandue. Ce qui suppose une tradition déjà acquise dans l'Eglise primitive, tradition dont S. Irénée, dans la seconde moitié du IIe siècle, nous donne un écho certain :

« Les enfants peuvent recevoir le baptême ; Irénée le suppose (*Cont. hær.*, II, c. 22, n. 4 ; V, c. 15, n. 3, *P. G.*, VII, 784, 1166), quand il dit que le Christ est venu sauver tous les hommes, « *omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes, et parvulos, et pueros, et juvenes, et seniores.* » Or c'est par le baptême que se produit cette régénération. Donc le baptême est pour les enfants comme pour les adultes » (F. Vernet, art. *Irénée (S.)*, dans *D. T. C.*, VII, 2495).

Tertullien, témoin au début du IIIe siècle, de l'usage déjà introduit dans l'Eglise, marquait un certain regret de ces baptêmes précoces, en raison de l'instruction nécessaire qui devrait précéder, mais aussi parce qu'en fait, devenus adultes, les enfants baptisés dès leur jeune âge, se montraient infidèles aux engagements pris pour eux par ceux qui les avaient présentés au baptême. N'oublions pas, en effet, les rigueurs de la pénitence publique dont la perspective faisait, même à des parents chrétiens (exemple : Ste Monique) reculer le baptême de leurs enfants jusqu'à un âge où il leur semblait que ces rigueurs, en cas de faute, pourraient être plus facilement évitées.

Faut-il encore un témoignage de la pratique du baptême des enfants au IIIe siècle ? — S. Cyprien nous le donnera : Fidus lui demandait si l'on pouvait attendre le huitième jour pour baptiser les enfants. Et l'évêque de Carthage de répondre :

« Les enfants sont, en tant qu'images de Dieu, *capables* de recevoir la grâce et, à cause du péché originel, ils en ont *besoin*. Aussi faut-il les baptiser *immédiatement* et ne pas attendre huit jours comme on le faisait pour la circoncision. L'âge enfantin n'est pas un obstacle, autrement la grâce elle-même, qui est communiquée aux baptisés, serait plus ou moins grande selon l'âge de celui qui reçoit le baptême, alors que le Saint-Esprit n'est pas accordé selon une mesure, mais selon la bonté et la bienveillance du Père, à tous également. Car de même que Dieu ne fait pas acception de personne, il ne fait pas acception d'âge » (*Epist.*, LXIV, 2-4, Hartel, 718 s.).

Décision entérinée par le concile de Carthage de 253 (cf. Hefele-Leclercq, *Conc.*, I, 1105).

Mais à Rome ? — A Rome, dans son « *Ordonnance ecclésiastique* », S. Hippolyte donne cette instruction : « Les petits enfants doivent être baptisés avant (les adultes, le jour de Pâques). S'ils peuvent parler, ils doivent parler : s'ils ne le peuvent pas encore, alors les parents ou l'un des proches doit prendre la parole à sa place » (c. 21). A Alexandrie, Origène est très affirmatif : « L'Eglise dit-il, a reçu des Apôtres la tradition de baptiser aussi les enfants » (*In epist. ad Rom.*, V, 9 ; *P. G.* XIV, 1047).

S'il fallait remonter aux origines mêmes du christianisme, nous n'aurions dans les Ecritures que des présomptions en faveur du *fait* du baptême des enfants. Si certaines familles entières ont été baptisées (famille de Corneille, Act., X, 44-48 ; de Lydia, XVI, 14 s. ; du gardien de la prison de Philippes, XVI, 33 ; du chef de synagogue Crispus, XVIII, 8 s., de Stéphanas de Corinthe, I Cor., I, 16), il est à supposer que des enfants se trouvaient parmi les nouveaux baptisés.

Nous avons donc des témoins irrécusables de la *pratique* du baptême des enfants dans les premiers siècles de l'Eglise. Pratique, disons-nous, et non coutume.

« On ne peut parler, écrit le P. d'Alès, au temps des Pères, d'une coutume universelle et constante. S. Grégoire de Nazianze conseille d'attendre l'aurore de la raison, par exemple, la troisième année, afin que l'enfant puisse garder quelque souvenir de son baptême ; lui-même constate que d'autres attendent plus longtemps, et les homélies des Pères contre les délais du baptême montrent que l'usage du baptême des enfants eut quelque peine à triompher. S. Augustin lui-même, si ferme pourtant quant à la doctrine du péché originel, hésita quelque temps. Peu à peu il s'affermit, en face même de l'erreur pélagienne, dans la pensée que le don divin ne doit pas être différé : lui aussi fait appel à une tradition apostolique » (*Baptême et Confirmation*, B.C.S.R., Bloud, p. 67).

Etant donnée cette *pratique*, on est en droit de supposer qu'elle s'exerçait sur les enfants en danger de mort, tout comme le baptême des malades (*baptismus clinicorum*) était prévu pour les cas de nécessité. Toutefois une raison tirée de la signification même du baptême incitait l'Eglise primitive à ne pas généraliser le baptême des petits enfants. Le baptême signifiait pour les catéchumènes une rupture libre et totale avec le passé. Ils quittaient la voie des ténèbres et de la mort pour entrer dans la voie de la lumière et de la vie. Il était difficile de donner au baptême des enfants cette signification mystique...

* *

Le texte de S. Marc : *qui crediderit et baptizatus fuerit* (XVI, 16) a eu peut-être une certaine influence sur cette attitude de l'Eglise du début. Néanmoins, ici encore, il ne faut rien exagérer, car la foi peut être exprimée soit par le catéchumène en âge de le faire, soit par ceux qui présentent l'enfant au baptême. L'évangéliste ajoute : « celui qui ne croira pas sera condamné ». « Ce serait trop insister sur

le sens strict, dit le P. Lagrange, que de refuser le baptême aux enfants sous prétexte qu'ils n'ont pas encore la foi » (*Evang. selon S. Marc*, p. 423-24). Et c'est ainsi, sans aucun doute, qu'il faut comprendre l'affirmation de S. Jérôme que nous lisons au bréviaire : comment le corps pourrait-il recevoir le sacrement, si la foi n'en faisait connaître la vérité tout d'abord à l'âme ? Il n'est pas dit que ce soit à l'âme du baptisé lui-même, *si elle en est incapable*, que la foi doive faire connaître la vérité du baptême... C'est d'ailleurs si peu la pensée de S. Jérôme que ce grand lutteur, au début du v[e] siècle, fut un défenseur ardent du baptême des enfants : « Quand, au commencement du v[e] siècle, éclata la controverse pélagienne, S. Jérôme eut à réfuter l'objection suivante : *Quid infantuli peccavere? Nec conscientia delicti eis imputari potest nec ignorantia... Peccare non possunt... Ergo sine peccato.* Oui, répond-il, ils sont sans péchés ; s'ils ont reçu le baptême ; mais s'ils ne l'ont pas reçu, ils ont en eux le péché d'Adam. Et il cite la lettre de S. Cyprien à Fidus : il signale les trois livres de S. Augustin à Marcellinus *de infantibus baptizandis* et un à Hilarius ; puis il conclut : *Etiam infantes in remissionem peccatorum baptizandos, in similitudinem prævaricationis Adam.* » (*Dial. adv. Pelag.*, n. 17, 18, *P. L.*, XXIII, 615-18 cf. *D.T.C.*, II, 194).

Nous demandons à notre consultant s'il peut encore reprendre son affirmation : « S. Jérôme et l'Eglise romaine de son temps regardaient le baptême des enfants *comme impossible* ». Quant à l'autre affirmation, que « la communion était donnée aux enfants *non baptisés* », il serait intéressant de savoir de quelle source provient une telle contre-vérité. Et, pour terminer cette réponse, nous ne pouvons mieux faire que d'attirer l'attention de notre consultant sur cette proposition du décret *Lamentabili* condamnée par Pie X : « L'usage du baptême des enfants est une évolution de la discipline et une des causes qui aurait amené la division de ce sacrement en deux parties : le baptême et la pénitence » (n. 43, Denz.-Bann., n. 2043).

A. M.

Q. — Est-il bien exact que l'existence du Purgatoire soit seulement « *de foi* » et n'est pas encore un dogme défini ? Peut-on alors envisager une prochaine définition de ce dogme ?

R. — A notre avis, la question repose sur une distinction bien subtile : dogme de foi et dogme défini. Il y a des affirmations de la foi de l'Eglise qui équivalent à une définition expresse, et tel semble bien être le cas du *dogme* du purgatoire.

Dans la profession de foi de Michel Paléologue qui a scellé au II[e] concile de Lyon l'union des Grecs et des Latins, *dicit et prædicat* (Ecclesia), « l'Eglise romaine dit et proclame que ceux qui tombent dans le péché après le baptême... s'ils meurent dans la charité avant d'avoir, par de dignes fruits de pénitence, satisfait pour ce qu'ils ont commis ou omis .. leurs âmes sont purifiées après la mort par des peines purificatrices ou expiatrices et, pour l'allègement de ces peines leur servent les suffrages des fidèles vivants... »

Au concile de Florence, Décret *pro Græcis*, le mot *diffinimus* est employé. Le concile définit que le mot *Filioque* a été à bon droit inséré dans le symbole, qu'aussi (*item*) le pain azyme est matière valable de l'eucharistie ; qu'aussi (*item*) les âmes justes, mais n'ayant pas encore satisfait... et le texte reprend la formule de Lyon.

Le concile de Trente est plus explicite encore : après avoir rappelé l'enseignement de la Tradition et des conciles précédents, il ajoute (Sess. XXV) : « le saint concile prescrit aux évêques de veiller à ce que la doctrine vraie du purgatoire... soit prêchée partout avec zèle et que les chrétiens en soient instruits, s'y attachent et y croient : *a christifidelibus credi, teneri et ubique prædicari diligenter studeant.* »

Il s'agit donc bien de la proposition authentique d'un dogme, sous des formules qui attestent la foi traditionnelle de l'Eglise. Or il n'est pas nécessaire, pour qu'un dogme soit défini, que soit employé la formule ; *Si quis negaverit... anathema sit.* L'important est que soit attestée, d'une façon ou d'une autre, par le magistère extraordinaire, la foi de l'Eglise pour que nous y trouvions une véritable définition : « Au point de vue dogmatique, le texte imposé (à Lyon) aux Grecs représente à coup sûr la doctrine catholique. *Il est l'équivalent d'une définition ex cathedra* » (D.T.C., art. *Purgatoire*, XIII, 1249-50). Aussi les meilleurs auteurs contemporains parlent d'un dogme *défini* : Billot, *De novissimis*, Rome, 1903, p. 85 ; Bartmann, *Précis de théologie dogmatique*, II, § 214 ; Daffara, *De sacramentis et de novissimis*, n. 1015 ; Piolanti, *De Novissimis*, p. 57. Tanquerey dit équivalemment : *de fide ex Lugdun. II et Tridentino.*

Que si l'on voulait, à tout prix, la formule de l'anathème, on la trouverait dans le concile de Trente, sess. VI, can. 30 : « Si quelqu'un dit qu'à tout pécheur pénitent, qui a reçu la grâce de la justification, l'offense est tellement effacée, qu'il ne lui reste aucune obligation de peine temporelle à payer, soit en ce monde, *soit dans l'autre, au purgatoire*, avant que l'entrée au ciel lui puisse être ouverte, qu'il soit anathème. »

Nonobstant ces « définitions », le dogme du purgatoire pourrait encore, si les circonstances l'exigeaient, être défini de nouveau : Trente a repris la « définition » de Florence, et Florence, celle de Lyon. Il n'y a pas de raison, si l'Eglise le juge à propos, de ne pas renouveler, sous une forme peut-être plus expressive, la définition du dogme du purgatoire.

A. M.

Q. — Je ne crois pas avoir jamais vu traiter quelque part le problème de l'*attention en Dieu*.

J'entends bien que Dieu est nécessairement « attentif », en ce sens que son intelligence est parfaitement *en acte* et qu'elle embrasse totalement et d'un seul coup, dans l'instant éternel, *tout le connaissable*.

Je sais bien aussi ce qu'on dit habituellement de la connaissance « par les causes ».

Néanmoins si l'on songe à la multitude indéfinie d'êtres et de mouvements qui se produisent, se sont produits et se produiront dans l'univers, particulièrement aux activités déconcertantes des êtres libres, on ne voit plus *comment Dieu peut être attentif à chaque être et à chaque acte en particulier.*

Et, conséquence pratique, on est quelque peu sceptique sur l'efficacité de nos prières personnelles, dont, en outre, les objectifs sont si souvent utilitaires, pour

ne pas dire mesquins : « Dieu a bien autre chose à faire qu'à s'occuper de tout ça ». C'est à cette réaction de gens, sans doute étrangers à toute gymnastique métaphysique, que je voudrais pouvoir répondre de façon satisfaisante.

R. — Notre-Seigneur ne faisait pas de métaphysique en prêchant son évangile, et pourtant il prêche la doctrine de cette « attention » paternelle de Dieu à l'égard des moindres de ses créatures et de toutes les actions sans exception. Voulant rassurer ses apôtres relativement aux dangers que leur prédication pouvait leur faire courir, il leur rappelle la sollicitude de la Providence à l'égard des moindres êtres. Quoi de plus vulgaire que ces moineaux piailleurs qu'on vend un as la paire ? Eh bien, « il n'en tombe pas un seul à terre sans l'aveu de votre Père ; quant à vous, tous les cheveux de votre tête sont comptés. Soyez donc sans crainte (sous-entendu : pas un ne tombera sans l'aveu de votre Père) », (Mt., x, 29-30). Et, dans une autre circonstance, la sollicitude de la Providence est mise en relief par l'exemple des oiseaux du ciel et des lis des champs : « Voyez les oiseaux du ciel : ils ne sèment ni ne moissonnent ni ne font de provision dans les silos ; cependant votre Père céleste les nourrit. Et vous, ne valez-vous pas plus qu'eux ?... Observez les lis des champs, comme ils poussent sans travailler ni filer... Si donc Dieu revêt de la sorte l'herbe des champs qui est aujourd'hui et qui demain sera mise au four, combien plus, vous autres, hommes de peu de foi ! » (Mt., vi, 26-30). Et, pour bien montrer qu'aucune action, si minime soit-elle, n'échappe à l'œil vigilant de Dieu, Jésus nous avertit qu'il faudra rendre compte, au jour du jugement, de la moindre parole oiseuse (Mt., xii, 36).

* *

Mais comment expliquer que rien n'échappe à la sollicitude divine ? Les raisons apportées par notre consultant sont excellentes : l'intelligence divine, toujours en acte, embrasse d'un seul coup, dans un instant éternel, tout le connaissable : par là, Dieu possède la supercompréhension de toutes causes. Mais encore, si excellentes que soient ces raisons, elles n'expliquent pas, tout au moins au premier abord, le point de jonction, si l'on peut dire, de la science divine et des réalités créées.

Le problème a inquiété jadis S. Augustin dans ses polémiques antipélagiennes. Il l'a résolu avec la lucidité de son merveilleux génie. Dieu voit tout, connaît tout, parce que toute manifestation d'activité créée ne peut exister sans l'influence de la causalité divine. Dans son exercice, la cause seconde relève toujours de la Cause suprême (*De civ. Dei*, x, 12 ; v, 9). S. Thomas a recueilli et fidèlement traduit la pensée augustinienne en maints endroits de ses œuvres (Iª, q. 105, a. 7 ; *Cont. Gent.*, III, c. 67 ; *De potentia*, q. 3, a. 7, etc.). Le P. Garrigou-Lagrange a ainsi résumé la pensée de S. Thomas :

> Dieu est cause de toute action créée, de quatre manières : 1° parce qu'il a donné à la créature la vertu ou la faculté d'agir ; 2° parce qu'il la lui conserve ; 3° parce qu'il l'applique à l'action ; 4° parce qu'il la meut, comme l'agent principal meut son instrument, pour produire dans l'effet ce qui dépasse la vertu propre de l'instrument, ici, l'*être* même de l'action. L'être est en toutes choses ce qu'il y a de plus profond et de plus universel, c'est par suite l'effet propre de Dieu, comme l'effet propre de l'artiste est ce que lui seul produit par la manière dont il anime et surélève son instrument. (*Dieu, son existence, sa nature*, 1919, p. 477).

Cette raison de la causalité divine, nécessaire pour que puisse agir la causalité créée, vaut et pour les actes de la volonté libre et même pour le mal en tout ce que l'acte mauvais contient de positif, c'est-à-dire d'être et de bien ; la déficience physique ou morale qui constitue à proprement parler l'essence du mal, n'étant qu'une privation, relève uniquement de la défectuosité de la cause seconde.

En somme, c'est ce que S. Augustin disait aux Pélagiens qui prétendaient pouvoir se passer de Dieu dans l'exercice de la liberté : nous ne pouvons rien faire sans Dieu. C'est le *sine me, nihil potestis facere* de l'Evangile, aussi bien dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel. Et la conclusion s'impose : Dieu connaît tout, s'intéresse à tout, s'occupe de tout, précisément parce que rien n'arrive sans lui.

* *

Faire comprendre cette vérité aux « gens étrangers à toute gymnastique métaphysique » sera vraisemblablement difficile.

Tout d'abord le mot « attention » que l'on attribue à Dieu peut être une source de difficulté. L'attention, dans le sens philosophique du mot, implique une concentration de l'activité mentale sur un objet déterminé ; ce qui ne peut se concevoir en Dieu, acte pur. Nous sommes peut-être portés à parler d' « attention », parce que, du côté des créatures, l'action divine pénétrant l'être de leur activité nous apparaît multiple, changeante, variée à l'infini et se présentant parfois sous des aspects inattendus ; mais, en réalité du côté de Dieu, elle n'est que son action créatrice, éternellement présente, et toujours immuable. Faites comprendre aux « gens étrangers à la gymnastique métaphysique » qu'il n'y a pas, en Dieu, un acte nouveau de prévenance particulière à l'égard de telle action, de telle prière, de telle détermination libre. Tout cela ne dépasse pas l'objet de l'acte créateur qui, bien que passé par rapport à nous, est éternellement présent par rapport à Dieu. Les philosophes appellent l'intervention de la causalité divine dans nos actes une *création continuée ;* il serait plus exact de dire : *l'action créatrice toujours présente*.

A coup sûr, toutes les difficultés ne sont pas résolues pour autant ; mais ce sont des difficultés classiques. C'est en pénétrant soi-même, jusqu'au plus profond de la vérité par une sérieuse étude de la théologie (même s'il y faut quelque métaphysique) que l'on se rend capable, ayant bien saisi la doctrine, de la rendre intelligible à des esprits sans formation spéciale. A. M.

Q. — *L'Ami* nous a signalé dans son n° du 13 juillet 1950 (n° 28, p. 435), que par décision du Saint-Office en date du 28 décembre 1949 « *le baptême donné par diverses sectes protestantes devait être présumé valide* ».

Cette décision entraîne-t-elle, comme conséquence, l'obligation de ne plus renouveler *sub conditione* le baptême administré par ces sectes ?

R. — 1° Si notre consultant a lu attentivement le texte reproduit par *l'Ami*, il n'a pu y trouver matière à en tirer semblable conclusion.

a) Ce texte est une *réponse* (non un décret ou une instruction), à la suite d'une consultation adressée au Saint-Office par plusieurs Ordinaires de l'Amérique du Nord. Cette réponse, *de sa nature*, ne vaut que comme résolution du cas proposé, et seulement pour les personnes auxquelles elle est adressée. Cependant comme cette réponse ne renferme aucune peine ou autre chose « odieuse », il est permis et même recommandé de s'en inspirer comme « directive » de conduite dans les cas analogues.

b) La question posée ne concernait que le baptême administré dans *cinq sectes dissidentes*, très répandues en Amérique du Nord : Disciples du Christ, Presbytériens, Congrégationalistes, Baptistes, Méthodistes. On ne saurait appliquer la réponse à d'autres sectes protestantes.

c) Le doute portait sur la validité du baptême *en raison du défaut d'intention suffisante chez le ministre*, la matière et la forme étant par ailleurs posées correctement.

d) Enfin il s'agissait uniquement de savoir si *dans les jugements concernant les causes de mariage*, de tels baptêmes devaient être « présumés » valides ou invalides. Le Saint-Office a répondu que la présomption doit être en faveur de la validité.

2° Pour comprendre la portée de cette réponse, il faut se rendre compte de l'importance de cette « présomption » dans les procès soulevés à propos de la nullité du lien matrimonial. Il arrive fréquemment, en effet, dans les pays de croyances mêlées (comme en Amérique), qu'une personne, baptisée dans une secte, contracte mariage avec un infidèle. Si le chrétien « dissident » se convertit, et désire contracter un nouveau mariage dans l'Eglise catholique, la question de la validité de son baptême a une importance capitale. Dans le cas où le baptême reçu dans l'hérésie sera considéré comme invalide, il y aura possibilité d'appliquer le privilège paulin (mariage entre *deux* infidèles). Si au contraire le baptême est présumé valide, c'est au Saint-Office qu'est *réservé* l'examen de la nullité du mariage (lorsqu'il y a une « cause » ou motif de nullité).

3° La doctrine de l'Eglise au sujet de la validité du baptême conféré par les hérétiques est constante depuis de longs siècles, quelles qu'aient pu être les hésitations au début [1]. Le pape Léon XIII l'a résumée en ces termes : « *Quand, dans la confection ou la collation d'un sacrement un ministre a appliqué sérieusement et exactement la matière et la forme, il est censé*, par là même (*eo ipso*) *avoir eu l'intention de faire ce que fait l'Eglise.* » (Lettre apost. *Apostolicæ curæ*, 13 sept. 1896. *Acta Sanctæ Sedis*, t. XXIX (1896), p. 193).

4° En dépit de cet enseignement constant du magistère, il s'est trouvé, en ces derniers temps, dans l'Amérique du Nord, un certain nombre d'auteurs ou d'écrivains, pour soutenir que, dans les sectes indiquées, le baptême devait être présumé invalide, par défaut d'intention suffisante chez les ministres. Ceux-ci en effet, tout en appliquant correctement la matière et la forme requises, *niaient* (de leur propre aveu, d'après les expressions contenues dans leurs livres théologiques ou liturgiques) « que le baptême fût une vraie régénération ». Les auteurs en question en concluaient qu'il ne pouvait y avoir, dans ces conditions, un baptême tel que l'avait institué le Christ. Et ils s'efforçaient d'appuyer leurs assertions sur des documents romains, en particulier l'Instruction du Saint-Office (24 janvier 1877) et la Lettre de Léon XIII (*Apostolicæ curæ*, 13 sept. 1896) concernant les ordinations anglicanes. Mais le Saint-Office montra que ces documents n'avaient pas la signification qu'on leur attribuait, et que la doctrine de l'Eglise n'avait pas évolué sur ce point. Il trancha donc la controverse en établissant une « présomption » de validité du baptême conféré par ces sectes.

Il va de soi que ce n'est qu'une *présomption*, laquelle cédera toujours devant une « preuve » contraire, établie dans un cas particulier.

5° La portée de la réponse du Saint-Office étant ainsi précisée :

a) il n'y a lieu d'appliquer la *présomption* ni à d'autres sectes que celles qui sont énumérées, ni dans d'autres circonstances que celle, très spéciale, d'un *procès de mariage*.

b) Dans les contrées européennes, en particulier [2], il n'y a pas lieu de modifier les présomptions *de fait* (non de droit) établies localement au sujet de la validité du baptême de telle ou telle secte dissidente. On peut dire, d'une façon *générale*, qu'en France, la *présomption* de validité est appliquée au baptême des « orthodoxes », et la présomption contraire au baptême administré dans les sectes « protestantes ». Mais ce n'est qu'une « présomption » (qui suffit à justifier un renouvellement du baptême *sous condition*), et une présomption *de fait*. Elle cède totalement devant une « preuve contraire », et cette preuve existe dans de nombreux cas de baptême administré par des ministres protestants.

On continuera donc, comme par le passé, à se conformer aux instructions et directives des Ordinaires dans *chaque diocèse*, au sujet du renouvellement conditionnel du baptême reçu chez les dissidents.

Mais si une cause matrimoniale était soulevée à propos de la validité d'un baptême ainsi administré, la nullité du sacrement devrait être non seulement « présumée », mais démontrée, en raison de la faveur dont jouit dans le droit un mariage contracté (can. 1014).

A. BRIDE.

[1] Cfr. Concile de Trente (Denz.-Bann., n. 860). Le Saint-Office consulté, avait répondu le 17 nov. 1830, en tranchant en faveur de la *validité*, les doutes élevés au sujet du baptême conféré par les protestants, *pourvu que* la matière et la forme soient administrées correctement ; et même si, sur ce point, des déficiences étaient notées, le baptême serait censé valide *toutes les fois que la nullité du mariage serait en cause* (*Fontes Codicis*, t. IV, n 869, p. 152). Cfr. aussi St-Office, 30 janv. 1933 ; 18 déc. 1872 ; 24 janvier 1877 (*Fontes*, t. IV, p. 153, 335, 366).

[2] On a pu lire dans la presse catholique des appréciations très diverses, et même opposées, émises par des correspondants au sujet de la valeur des baptêmes des hétérodoxes (surtout protestants). Nous n'avons pas à entrer ici dans ces controverses. Elles s'expliquent, le plus souvent, non par des raisons de doctrine, mais par des raisons de fait ; la validité étant assurée dans telle région, alors qu'elle est plus que douteuse dans telle autre.

Q. — M'appuyant sur le canon 766, j'ai considéré comme indigne d'être marraine une personne qui, de notoriété publique, vit dans le péché, se livrant à tout venant, même *pluries in die*, paraît-il.

Un confrère me dit que j'ai forcé l'interprétation de la loi, et que seule doit être considérée comme indigne de remplir cette fonction une femme qui vit en concubinage (ou adultère) public et habituel.

Ai-je été *trop* sévère — ou le confrère est-il *trop* indulgent ?

R. — 1° Un point paraît certain : la « marraine » en question ne tombe pas sous les peines prévues au canon 2357, § 2 (à savoir « l'exclusion des actes légitimes », donc exclusion du marrainage, can. 2256, 2°). En effet, cette femme : *a*) n'a pas commis d'*adultère public ; b*) elle ne vit pas en *concubinage public ; c*) elle n'a pas été *légitimement condamnée* (par un tribunal civil ou ecclésiastique) pour son commerce infâme (*ob alia delicta contra sextum decalogi præceptum*). Sur ce point particulier le « confrère », devenu censeur, a partiellement raison.

Il a cependant besoin de rectifier son diagnostic, car il oublie que cette peine d' « exclusion des actes légitimes » (qui interdirait à la femme d'être marraine licitement) n'est pas encourue *ipso facto* pour délits d'adultère ou de concubinage *publics*. Aux termes du canon 2357, § 2, c'est une peine *ferendæ sententiæ :* l' « exclusion des actes légitimes » doit être *prononcée* (le texte porte : *excludantur* et non pas *excluduntur* [1] par l'Ordinaire ou par le juge ecclésiastique). Il ne semble pas que cette interdiction ait été prononcée dans le cas présent.

2° Reste donc le canon 766. Peut-on considérer cette personne comme *publice criminosa* ou infâme *infamia facti ?*

Pour ce qui est de « l'infamie de fait », c'est seulement à l'Ordinaire d'en juger (*de quo judicium spectat* ad Ordinarium, can. 2293, § 3) et, au besoin, de la déclarer.

Mais que faut-il entendre par *publice criminosa ?* Comme nous sommes en matière « odieuse », les auteurs ont coutume de traduire l'expression, non par « pécheresse publique », mais par « pécheresse *notoire* », la notoriété étant une publicité « qualifiée ». Il s'agit ici évidemment d'une notoriété *de fait* (il n'est pas requis qu'elle soit *de droit*). La conduite délictueuse de la personne devra donc être « connue publiquement *et* entourée de circonstances telles qu'il soit impossible de la cacher ou de l'excuser » (can. 2197, 3°).

D'après les termes de la consultation (« de notoriété publique »), il semblerait que la conduite de cette personne réalise ces conditions. Seule l'incise « paraît-il », insérée une ligne plus loin, pourrait laisser subsister un léger doute. En matière *odieuse*, en effet (et l'exclusion du marrainage, rangé par le canon 2256 parmi les « actes légitimes » revêt un caractère *pénal*), il faut être strict. La « notoriété » (même *de fait*) ne saurait s'appuyer sur de simples probabilités, apparences ou propos en l'air. *Nemo malus nisi probetur.*

[1] Dans l'Index alphabétique qui est à la fin du Code (et qui n'a pas de valeur *légale* ni officielle), le Card. Gasparri (qui en est l'auteur), distingue bien, au mot *Actus legitimi*, ceux qui *doivent* en être exclus (*prohibendi*) de ceux qui en SONT exclus (*prohibiti*). Le canon 2357 est rangé dans la 1re catégorie.

Si donc la conduite de cette femme s'identifiait pratiquement au « flagrant délit » de racolage ou de provocation, nul doute que le ministre du baptême ait été en droit de la considérer comme « *publice criminosa* ». Si au contraire elle exerçait son infâme métier d'une façon *occulte*, il ne lui appartenait pas de la diffamer publiquement.

3° Une autre considération pouvait aussi intervenir, qui motivât une exclusion, à savoir le *scandale*, qui érigeait la prohibition à la hauteur du droit divin. Mais le scandale suppose publicité *et* certitude.

4° Nous ajouterons qu'il y a la « manière » dans le refus ou l'exclusion des indignes authentiques. Le mieux serait évidemment de connaître *à l'avance* les noms et qualités des parrains et marraines, et d'avertir la famille de l'obligation (et du regret) où l'on sera de récuser tel parrain ou telle marraine. Mis en présence d'un indigne notoire, au moment du baptême, le ministre n'aura souvent d'autre ressource que de *tolérer* sa présence *passive* (en évitant de lui faire toucher l'enfant : cela, afin d'éviter de plus grands maux (cris et objurgations dans l'église, haines, et même omission du baptême). Cette solution s'impose tout naturellement lorsqu'il y a au baptême un parrain ou une marraine (l'une des deux suffit) canoniquement apte à remplir ce rôle.

A. B.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Adrien CANCE, P. S. S. — **Le Code de droit canonique,** 8e éd. entièrement revisée, t. I. — In-12 de 496 p. — Paris, Gabalda, 1950.

A maintes reprises notre Revue a signalé, pour en faire l'éloge, les éditions successives du manuel de M. Cance. Récemment elle saluait pour la première fois la parution d'un t. IV sur les *Procès* ecclésiastiques, comme l'ouvrage le plus important de la collection.

Aujourd'hui c'est la réédition du t. I, que nous présentons. Dans une brève préface, l'auteur nous fait savoir que ce volume a été « révisé avec soin et mot par mot », en vue de sa correction et de son adaptation. On peut dire que ses efforts ont porté leurs fruits et le lecteur pourra constater les réels progrès marqués par cette *huitième* édition (cependant que le tirage atteint son 35e mille).

Dès l'ouverture du volume, on constate avec plaisir que la présentation extérieure a été améliorée ; la typographie elle-même a été changée : caractères neufs, plus nets, texte plus serré, sans que la clarté y ait rien perdu, au contraire. L'Appendice final s'est également enrichi par l'addition de diverses formules ou documents ; signalons en particulier les catalogues des pouvoirs accordés aux Ordinaires soit des diocèses (p. 441), soit des missions (p. 458), ainsi qu'au Nonce apostolique en France (p. 448).

Mais les progrès les plus remarquables ont été réalisés par les éclaircissements de la doctrine et la mise à jour de la jurisprudence. On lira avec profit les remarques faites à propos de la *territorialité et de la non-rétroactivité* des lois (p. 42-44), de même les rec-

tifications apportées au sujet de la *semaine* (p. 67) et du choix des *systèmes horaires* (p. 69-70). Des précisions fort utiles ont été ajoutées relativement au *sujet* de la dispense (p. 99), à l'*erreur commune* (p. 203), etc... C'est dire les avantages de cette nouvelle édition.

Sur un point cependant, nous ne serions pas entièrement d'accord avec l'auteur. Les théologiens et canonistes ont beaucoup discuté et discutent encore pour savoir si l'Eglise possède ou non le pouvoir d'imposer à ses sujets l'accomplissement d'*actes purement internes* (p. 40). Si, dans le passé, les tenants de l'opinion affirmative (cités en note) ont pu alléguer que l'Eglise pouvait « atteindre les délinquants (en cette *matière)* par une peine à encourir *ipso facto* », cette assertion ne peut plus se soutenir aujourd'hui ; le canon 2195 exige en effet, pour que le *délit* soit réalisé (et la peine encourue), une *violatio externa legis*. Un acte ou une mission *purement interne* échappera donc toujours, — au moins dans l'actuelle législation de l'Eglise, — à toute sanction pénale quelle qu'elle soit.

Mais ce n'est là qu'un détail, dans une œuvre de qualité, qui continuera à rendre service aux clercs et même aux laïcs cultivés.

A. B.

Fr. M. MARCHESI, S. J. — **Summula juris publici ecclesiastici.** — In-8 de 172 p. — M. d'Auria, Naples, 1948.

L'auteur, qui est professeur de droit canonique au collège Léonien d'Anagni, nous donne, en une dizaine de chapitres, un modèle classique de traité de droit public. Le plan est celui qu'adoptent les meilleurs auteurs en cette matière (Cavagnis, Ottaviani, etc...) : après un exposé préliminaire concernant la société (en général) et ses divers pouvoirs, il traite en trois chapitres de la société « ecclésiastique », de son organisation et de ses divers pouvoirs (droit public *interne)*. Cinq chapitres (p. 114-168) sont consacrés au droit public *externe* (relations de l'Eglise et de l'Etat, à la lumière des principes et de l'histoire ; matières mixtes ; concordats). Enfin un dernier chapitre traite brièvement de l'Action catholique : nature, origine, fondements juridiques.

Le mérite de l'ouvrage réside dans la brièveté et dans la clarté. Ce n'est pas que l'auteur évite ou escamote les questions difficiles ou controversées ; il s'efforce de ne rien laisser dans l'ombre ; et en s'aidant de l'histoire, il donne sa solution, appuyée sur les meilleurs auteurs et les documents les plus récents du magistère. Il ne s'écarte pas des sentiers traditionnels et de la terminologie habituelle : « pouvoir indirect », « matières mixtes », « pactes bilatéraux », etc...

La doctrine de ce traité est sûre, sans être attardée. Son exposé, qui suit la méthode scolastique, conviendra parfaitement aux étudiants, dont le travail sera facilité par des divisions claires et une typographie très heureusement variée.

A. B.

L. BENDER, O. P. — **Jus publicum ecclesiasticum.** — In-8 de 232 p., 7 flor. 90. — P. Brand, Bussum (Hollande), 1948.

Le traité de « droit public ecclésiastique » que nous offre le R. P. Bender, professeur à l'*Angelicum* (après avoir enseigné dans sa propre patrie, la Hollande) se présente comme une œuvre qui veut sortir des sentiers battus, au moins en ce qui concerne l'ordre ou la distribution des matières, et aussi quant au mode de proposition des preuves. Le lecteur jugera lui-même dans quelle mesure ces innovations constituent un vrai progrès.

C'est ainsi que l'auteur a cru devoir (ch. IV, p. 70) traiter du pouvoir coercitif de l'Eglise *avant* de parler de son pouvoir judiciaire, et cela, à l'encontre de l'usage unanimement reçu. Le motif qu'il donne de ce changement est que le pouvoir judiciaire vise aussi l'application des lois pénales.

On suivra plus facilement l'auteur lorsqu'il précise en quel sens le pouvoir de l'Eglise peut être appelé « surnaturel » (p. 61-62) ; c'est bien plutôt en raison de sa fin qu'à cause de son origine ou de son objet. De même les précisions et explications qu'il donne relativement au « pouvoir indirect » (p. 117-123) méritent de retenir l'attention. Elles le conduisent à ne reconnaître qu'une « *subordinatio ratione dignitatis* » de l'Etat par rapport à l'Eglise, sans reconnaître à celle-ci une suprématie de pouvoir *(potestatis seu regiminis)*, même indirecte. L'auteur se rapproche ainsi (peut-être sans le vouloir) de la théorie des partisans du « pouvoir directif », telle qu'elle a été professée par certains théologiens ou canonistes de France et de Belgique. Cependant, selon lui, il y a une obligation certaine pour l'Etat de céder le pas à l'Eglise, en cas de conflit ; mais cette obligation résulte de la nature même des choses, plutôt que d'un « pouvoir » supérieur qui appartiendrait à l'Eglise (p. 195-197).

En revanche, nous voyons moins la « très grande utilité » qu'il peut y avoir à distinguer (même en doctrine) un *triple* pouvoir dans l'Eglise (ordre, juridiction et *magistère)*, p. 61. L'auteur s'élève également contre l'expression « matières mixtes » *(res mixtæ)* communément usitée par les canonistes, même contemporains, pour désigner les choses qui intéressent à la fois l'Eglise et l'Etat, parce qu'elles se rapportent à la fin temporelle aussi bien qu'à la fin spirituelle des individus (p. 201). Il rejette pareillement comme équivoques ou mal définies les « divisions et distinctions nombreuses » qu'entraîne l'emploi du vocabulaire traditionnel (matières mixtes naturelles, surnaturelles ou surnaturalisées, effets séparables ou inséparables, etc...). Et pourtant, à propos du mariage qu'il refuse de ranger au nombre des « choses mixtes », il se trouve contraint (p. 205) de faire usage de l'expression « effets séparables ».

En ce qui concerne la nature juridique des concordats, le distingué professeur de l'*Angelicum* s'en tient à la théorie du « contrat bilatéral improprement dit », c'est-à-dire qui crée chez le représentant de l'Etat une obligation de *justice* et chez le Souverain Pontife une obligation de *fidélité* (p. 229). Cette manière de voir (qui n'est pas celle de Mgr Ottaviani, jadis Substitut de la Secrétairerie d'Etat et qui intervint, à ce titre, dans la rédaction et la conclusion de nombreux concordats ou accords diplomatiques) s'accorde assez mal avec les idées que se font les parties contractantes de leurs mutuelles obligations ; de plus, elle aboutirait facilement à « tromper »les représentants du pouvoir séculier dont l'intention est assurément de s'engager par un pacte bilatéral, créant des obligations réciproques *(abstraction* faite de l'inégalité des parties contractantes) selon les normes du droit international *(jus gentium)*.

L'ouvrage du P. Bender se recommande par la rigueur de ses déductions philosophiques et théologiques et la grande place qu'il accorde à la philosophie du droit. On sent que les préoccupations apologétiques ne sont pas étrangères à l'argumentation : l'auteur vise manifestement à apporter des solutions correctes à des questions difficiles, non seulement pour des lecteurs ou étudiants catholiques, mais aussi pour les non-catholiques, au milieu desquels il a longtemps vécu et enseigné.

A. B.